مَجَلّة المُؤَثَّل

مجلة علمية دولية محكّمة -نصف سنوية-
تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة، مستغانم -الجزائر-



المجلد 02 ر.د.م.د 2992-2151
العدد 01 الايداع القانوني 01/2025
جوان 2025

مَجَلّة المُؤَثَّل
مجلة علمية دولية محكّمة -نصف سنوية-
تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة، مستغانم -الجزائر-
An international peer-reviewed scientific journal - biannual (semestrial) -
Publisher | The Higher Normal School of Teachers, Mostaganem -Algeria-
AL MU'ATHAL JOURNAL

AL MU'ATHAL JOURNAL

An international peer-reviewed scientific journal - biannual (semestrial) -
Publisher | The Higher Normal School of Teachers, Mostaganem -Algeria-



VOLUME: 02
ISSUE : 01
Juin 2025
ISSN:2992-2151
legal deposit:01/2025

مفهوم وحدة الوجود في شعر عبد الغني النابلسي ونثره

Unity of Being in the Thought of Abdul Ghani al-Nabulsi

مصطفى كمال الزايد [1*]
إيمان الطريفي عبدالرحمن محمد [2*]
[1] كلية الدراسات العليا والبحث العلمي – قسم اللغة العربية - جامعة الزيتونة الدولية – (سورية)،
Alzayd7@gmail.com
[2] أستاذ مشارك - جامعة البحر الأحمر - كلية التربية - قسم اللغة العربية - بورتسودان، (السودان)،
emanhbib2@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2025/01/25   تاريخ المراجعة: 2025/03/20   تاريخ النشر: 2025/06/15

ملخص:
شكّل مصطلح «وحدة الوجود» إشكالية في الفقه والفكر الإسلامي على السواء، وذلك لاستعماله عند الفلاسفة القائلين بقدم العالم ووحدة الخالق والمخلوق، وعند الفرق الضالة، واستعماله باللفظ ذاته عند أعلام من الصوفية، مثل محيي الدين بن عربي، وابن الفارض، والعفيف التلمساني، وغيرهم، فانقسم الفقهاء حولهم قسمين: قسم كفّرهم، وعلى رأسه ابن تيمية، وقسم سكت عنهم ورأى الإعراض عن كلامهم. وكذلك انقسم أئمة الصوفية حولهم بزيادة قسم ثالث رأى فيهم الولاية وعلو الدرجة في الإيمان ودافع عنهم، كالسيوطي. وبقي مصطلح «وحدة الوجود» مرعباً، حتى تهرب منه كثير من الصوفية إلى مصطلح آخر هو «وحدة الشهود»، حتى جاء الشيخ عبد الغني النابلسي، الذي فرّق بين فهم الفلاسفة وفهم الصوفية لهذا المصطلح، وبيّن معناه وما يفضي إليه، ونادى به في شعره إشارة وتوضيحاً، وأفرد رسالة شرحه فيها شرحاً كافياً وافياً يبرئ القائلين بها وينفي التهمة عنهم. وقد استهدف هذا البحث بيان حقيقة هذا المصطلح وفهم الصوفية له، ومستندهم في القول به، من خلال شعر الشيخ عبد الغني النابلسي ونثره.
الكلمات المفتاحية: النابلسي، عبد الغني، شعر صوفي، وحدة الوجود، وحدة الشهود

Abstract: The term "unity of being" has posed a problem in Islamic jurisprudence and thoughts alike. This is due to its use by philosophers who believe in the eternity of the world and the unity of Creator and creation, as well as by deviant sects. It was also used in the same form by prominent Sufis, such as Muhyiddin Ibn Arabi, Ibn al-Farid, al-Afif al-Tilimsani, and others. Jurists were divided over their views, with one group declaring them infidels, led by Ibn Taymiyyah, and another group didn't utter about them, and saw it better to ignore their teachings. Sufi imams were also divided over their views, with a third group, such as al-Suyuti, viewing them as a source of divine authority and a high degree of faith, defending them. The term "unity of being" remained terrifying, to the point that many Sufis turned away from it and embraced another term, "unity of witnessing.", until Sheikh Abdul Ghani al-Nabulsi distinguished between the philosophers' and Sufis' understanding of this term, clarifying its meaning and what it leads to. He advocated for it in his poetry, both alluding to it and explaining it. He devoted a treatise to explaining it in a comprehensive and sufficient manner, exonerating those who profess it and dismissing the accusation against them. This research aims to demonstrate the truth behind this term, the Sufis' understanding of it, and their basis for adopting it, through the poetry and prose of Sheikh Abdul Ghani al-Nabulsi.
Key words: al-Nabulsi, Abdul Ghani, Sufi poetry, Unity of Being, Witness unit.

تقديم:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تفرد بوحدانيته، بائناً عن خلقه، أوجدهم بقدرته، ودبرهم بحكمته، فنفخ في بعضهم من روحه، وأمد بعضهم بعطائه، وخص بعضهم بإمكانات تختلف في ما بينها، وجعل لكل شيء قانوناً محكماً لا يُخرق إلا بأمره أو بإذنه، فكل شيء مفتقر في وجوده إلى إيجاده، مستمر الوجود بقدرته، خاضع لأمره، قائم به سبحانه، عاجز في نفسه، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾،[1] وأفضل الصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي جاء بالحق من عند الله بشيراً ونذيراً، مقرّاً بعجزه في نفسه وافتقاره إلى الله عز وجل، في قوله: ﴿اللهمَّ رحمتَك أرجو فلا تكِلْني إلى نفسي طَرْفةَ عينٍ أصلِحْ لي شأني كلَّه﴾[2] وعلى آله الطاهرين وصحبه الطيبين. وبعد، فقد ظهر مصطلح «وحدة الوجود» على ألسنة ملحدي الفلاسفة، الذين تعرض لهم علماء الكلام المسلمون بالردود المفحمة على كثير من أقوالهم، ووجه آخرون مفهومهم لبعض القضايا إلى وجه آخر يتماهى مع العقيدة الإسلامية وينضوي تحت لوائها، ومن تلك القضايا «وحدة الوجود» التي تكلم بها بعض الصوفية بفهم مختلف تماماً عن فهم الفلاسفة، وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي، ومن بعده عفيف الدين التلمساني وابن سبعين وابن الفارض، وغيرهم ممن كفّرهم ابن تيمية لهذا السبب مُرجعاً قولهم بوحدة الوجود إلى فهم الفلاسفة له، حتى جاء عبد الغني النابلسي، الذي فهم القضية جيداً وآمن بها وتبناها فانتشرت الإشارات إليها في شعره وجلاها في بعضه، وشرحها شرحاً وافياً في نثره، وعلى هذا مدار بحثي، أسأل الله الرشاد والسداد والتوفيق، فإن أصبت فبفضله، وإن أخطأت فمن نفسي، والحمد لله أولاً وآخراً.

تمهيد

قال السيوطي: «إن الصوفية تواطؤوا على ألفاظ اصطلحوا عليها، وأرادوا معاني غير المعاني المتعارفة منها، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر كفَر وكفَّرهم، نص على ذلك الغزالي في بعض كتبه وقال: إنه شبيه بالمتشابه بالقرآن والسنة، ومن حمله على ظاهره كفر، وله معنى سوى المتعارف عليه منه، فمن حمل آيات الوجه واليدين والعين والاستواء على معانيها المتعارفة كفر قطعاً».[3] فالتصوف تجربة ذاتية لا يمكن أن ينوب عن المرء فيها غيره، ولا يستطيع من خاض هذا الخضم وتعمق فيه، وبلغ مقامات في سلوكه، وذاق من حلاوته، أن يصف لغيره ما مر به وما ذاق من لذائذه، لذلك كانت مؤلفات كل من كتب عن التصوف من خارجه قاصرة عن إيصال المعاني، بل وأحياناً تبعد النجعة حتى تخرجه من الإطار الإسلامي، بل ومن الديني كله، فتنسبه إلى الفلسفة، أو إلى مذاهب الرياضات الروحية، وحتى الذين يمرون بالتجربة الصوفية ويترقون في منازل السير يعجزون في أحيان كثيرة عن التعبير عن الحال أو وصف المقام الذي بلغوه، لأنها معان ذوقية وليست حسية، ولذلك لجأ أهل التصوف إلى الرمز، كما نجد في ذكرهم الخمر الإلهية، التي راح بعض الدارسين يفسرها بالعلوم اللدنية، وآخرون بالفتوح، وآخرون بالنشوة المتحصلة من التجلي أو الشهود، ولا نكاد نجد شاعراً من الصوفية لم يذكر الخمر، كقول عبد الغني النابلسي:

خمرنـــا خمـــر المعـــاني عتقـــت مـــن قبـــل آدم

ولهـــا نحـــن القنـــاني مـــن زمـــان قـــد تقـــادم

ومن هنا بات من الصعب، بل المستحيل، أحياناً، حمل مدلول المصطلح الصوفي على مدلول موافقه لفظاً في غيره من العلوم، فلكل علم مصطلحاته التي يتداولها أهله تتفق ألفاظها مع غيرها من العلوم، وتختلف مدلولاتها، بحسب ما اصطلح عليه كل فريق. والتصوف تيار لم يبدأ في صورة علم، وإنما قام على الزهد وتزكية النفس بتخليصها من سيء العادات والأخلاق، وتطويعها بالمجاهدات والمخالفات للترقي بها في مدارج الكمال، قال سفيان الثوري: «لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء».[4] وبقي التصوف سلوكاً وإرشاداً سماعياً يتناقل أتباعه العبر والحكم والآداب وأصول التزكية، وأشعار النسّاك والزهّاد والعبّاد في التذكير بفضل الله والتخويف من عقابه، والحث على التوبة والتقرب إليه والإخلاص له في كل نية أو قول أو عمل، ومحبته حباً يغلب على كل حب، ثم تطور فظهرت عندهم مصطلحات، مثل: التخلية، والفناء، والشهود، والغياب، والحضور، والقبض، والبسط، والجمع والفرق، والتجلي الجلالي، والتجلي الجمالي، كما ظهر مصطلح «وحدة الوجود»، وخلال هذه الفترة الزمنية أصبح التصوف علماً يدرّس للمريدين لكي يطبقوه سلوكاً، حتى كان ذو النون المصري أول من دوَّن علم التصوف، قال أبو القاسم القشيري: «ذو النون المصري أول من عرّف التوحيد بالمعنى الصوفي، وأول من وضع تعريفات للوجد والسماع والمقامات والأحوال»[5]، ثم توالت الكتب في التصوف، مثل رسائل الجنيد البغدادي، ومنازل السائرين، لأبي إسماعيل عبد الله الهروي الذي شرحه ابن القيم تلميذ ابن تيمية، في كتاب أسماه «مدارج السالكين»، وتزايدت المصطلحات مع الأيام، حتى انتهى الأمر إلى تأليف معجمات في مصطلحات الصوفية.[6] فالصوفية لهم مصطلحات قد تلتقي لفظياً مع مصطلحات غيرهم من الجماعات، لكنها تختلف في دلالاتها عما عند غيرهم، ومن ذلك مصطلح «وحدة الوجود» الذي هو مدار هذا المبحث.

الفصل الأول: مدلول وحدة الوجود عند غير النابلسي:

أولاً- معنى وحدة الوجود:

الوحدة لغةً: وَحَدَ يَحِدُ وَحدةً ووَحِدةً ووُحوداً، ووَحُدَ يَحِدُ وَحادةً ووَحُودة: أي انفرد بنفسه، فهو وحيد.[7]

الوحدة: الانفراد، يقال: رأيته وحدَه، وجلس وحدَه أي منفرداً. وقال سيبويه: الوحدة

في معنى التوحّد، وتَوَحَّد برأيه: تفرّد به، ودخل القومُ مَوحَدَ مَوحَدَ، وأحادَ أحادَ: أي فرادى واحِداً واحِداً،[8] والوحدةُ: ضد الكثرة.[9]

وعن صدقة بن أبي عمران، قال: أتيت أبا ذر فوجدته في المسجد محتبياً بكساء أسود وحده، فقلت: يا أبا ذر، ما هذه الوحدة؟ فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «الوحدة خير من جليس السوء».[10]

الوحدة اصطلاحاً: هي انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض مع الائتلاف، ومنه: وحدة المسلمين.[11]

ثانياً- الفرق بين الوحدة والوحدانية:

الوحدانية لغةً: مصدر صناعي من الوحدة بزيادة الألف والنون للمبالغة.

واصطلاحاً: هي صفة من صفات الله تعالى، معناها: أن يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير العام، بلا واسطة ولا معالجة ولا مؤثر سواه في أثرها عموماً. وباختصار الوحدانية ترادف التوحيد الذي يعني نفي الشريك وبطلان تعدد الآلهة. وقد ورد استعمال هذا المصطلح بمعناه العلمي في كلام للإمام الحسين عليه السلام في التوحيد قال: استخلص الوحدانية والجبروت وأمضى المشيئة والارادة والقدرة والعلم بما هو كائن. قال ابن فارس: وحَّد: أصلُ «واحد» يدل على الانفراد، ومن ذلك الوحدة. وهو: واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثله.[12] والواحد بني على انقطاع النظير وعوذ المثل، والوحيد بني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب من طريق بينونته عنهم، والعرب تقول أنتم حي واحد، وحي واحدون، وقيل: الواحد المتقدم في علم أو بأس أو غير ذلك، كأنه لا مثل له فهو وحده. ووحَّده توحيداً: جعله واحداً، وقيل: الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنّى ولا يقبل الانقسام، ولا نظير له ولا مثل، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل[13]. والواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة، ثم يطلق على كل موجود، حتى إنه ما من عدد إلا ويصح أن يوصف به ويقال عشرة واحدة ومئة واحدة وألف واحد[14].

الوجود: لغةً: مصدر وَجَدَ، ووُجِدَ، ووجود الشيء: كينونته.

واصطلاحاً: هو كل ما هو موجود أو يمكن أن يوجد، وضده العدم وللوجود مظهران: حسّي (أخرج الله الكون إلى الوجود)، وذهني: (غاب فلان عن الوجود)،[15] وهو نوعان: وجود واجب، وهو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى من يوجده، وهو وجود الله سبحانه وتعالى وحده،[16] قال الرازي: فسرنا واجب الوجود بذاته بأنه الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة.[17] ووجود ممكن، وهو الذي يفتقر إلى موجد في إيجاده، ويشمل كل المخلوقات، قال الرازي: وفسرنا الممكن لذاته بأنه الذي يكون محتاجاً إلى السبب.[18] (يعني في وجوده).

ثالثاً- وحدة الوجود اصطلاحاً:

1- عند الفلاسفة: ظهرت فكرة وحدة الوجود عند الفلاسفة اليونانيين القدامى، نجدها خاصّة عند الفيلسوف هيراقليطس القائل: «إن الإله هو الليل والنهار، والشتاء والصيف، والحرب والسلم». ثمّ عند الفيلسوف أفلوطين مؤسس الأفلاطونية المحدثة، الذي كان له تأثير كبير في الفلاسفة المسلمين، والقائل: «إن الله واحد، والعالم يفيض عنه كفيضان النور عن الشمس». ونجد مقولة وحدة الوجود عند المدرسة الرواقية القائلة: «إن الله والعالم موجود واحد، وأن العالم لا ينفصل عن الله». ونجدها كذلك في الفلسفة الشرقية الهندوسية، التي تعدُّ «براهاما» إله الخلق عند الهندوس هو الحقيقة الكلية وروح هذا العالم، وأن جميع الأشياء المادية ليست سوى أعراض ومظاهر له». كما نجد مبدأ وحدة الوجود في الديانة التاويّة، عند مؤسسها فيلسوف الصمت لاو تزو. ويمكن تمييز اتجاهين رئيسين في نظرية وحدة الوجود في الفكر الغربي، هما: اتجاه وحدة الوجود الشاملة، التي تجعل من الإله متّحداً اتحاداً كليّاً مع العالم المادي أو الطبيعة، ومن أهم رموز هذا الاتجاه الفيلسوف الإيطالي جوردانو برونو، الذي مات حرقاً على يد محاكم التفتيش سنة 1600م، وكذلك فيلسوف

أمستردام اليهودي باروخ سبينوزا، الذي اتُّهمه رجال الدين اليهود بالهرطقة، وطرد من الطائفة اليهودية بعد محاكمته سنة 1656م.

أما الاتجاه الثاني فهو القائل بوحدة الوجود النافية للعالم، أو وحدة الوجود الروحية، ويرى هذا الاتجاه أنه ليس للعالم وجود مستقل بذاته، وإنما هو انعكاس لوجود الله.[19] وهذا الرأي لا يطابق الرؤية الصوفية - كما شرحها عبد الغني النابلسي – وإن كانت أقرب إلى الرؤية الصوفية، التي سيتناولها هذا البحث.

2- عند الفقهاء:

أ- ابن تيمية: مع انتساب ابن تيمية إلى التصوف منذ بداية حياته العلمية، إذ نقل ابن المبرد الحنبلي قول ابن تيمية: «وقد كنت لبست خرقة التصوف من طرف جماعة من الشيوخ، من جملتهم الشيخ عبد القادر الجيلي، وهي أجلُّ الطرق المشهورة. وقال مرة: فأجلُّ الطرق طريق سيدي الشيخ عبد القادر الجيلي، رحمة الله عليه»،[20] ويؤيد ذلك ثناء ابن تيمية على عدد من مشايخ الصوفية وشهادته لهم بالولاية، كأبي إسماعيل الهروي والجنيد البغدادي والسري السقطي، بل وبرر شطحات بعضهم كأبي يزيد البسطامي، كما شرح كتاب «فتوح الغيب» للشيخ عبد القادر الجيلاني، وكان إذا ذكره في كتبه قال: «قدس الله روحه» تعظيماً لمكانته، إلا أن فهمه لمصطلح وحدة الوجود لا يختلف عن فهم الفلاسفة وأتباع الديانات الأخرى لهذا المصطلح، لذلك كفّر القائلين به من الصوفية المسلمين وألحقهم بكفرة الفلاسفة، وهاجمهم هجوماً عنيفاً في عدد من كتبه، وقال: «هم يأخذون من كلام الفلاسفة شيئاً، ومن القول الفاسد من كلام المتصوفة والمتكلمين شيئاً، ومن كلام القرامطة والباطنية شيئاً، فيطوفون على أبواب المذاهب ويفوزون بأخسِّ المطالب، ويثنون على ما يذكر من كلام التصوف المخلوط بالفلسفة».[21]

ب- البقاعي: ألّف برهان الدين البقاعي تلميذ ابن حجر العسقلاني، كتاباً أسماه: «مصرع التصوف»، ضمّنه كتابين؛ «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي»، و«تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد»، قال في مقدمته: ... وبعد فإني لما رأيت الناس مضطربين في ابن عربي المنسوب إلى التصوف الموسوم عند أهل الحق بالوحدة ولم أر من شفى القلب في ترجمته، وكان كفره في كتابه الفصوص أظهر منه في غيره، أحببت أن أذكر منه ما كان ظاهرا، حتى يعلم حاله، فيهجر مقاله، ويعتقد انحلاله، وكفره وضلاله، وأنه إلى الهاوية مآبه ومآله.[22] وقد رد على كتابه السيوطي بكتاب «تنبئة الغبي بتبرئة ابن عربي» سيأتي ذكره.

3- عند الصوفية: بدأ التصوف عند المسلمين بتيار يسعى إلى تحصيل محبة الله عز وجل، وذلك من خلال الزهد، عملاً بقول النبي ﷺ: ﴿ازهدْ في الدنيا يحبكَ اللهُ وازهدْ في ما في أيدِي الناسِ يحبكَ الناسُ﴾،[23] والاشتغال بالعبادة، عملاً بقول النبي ﷺ: في الحديث القدسي: ﴿وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه﴾،[24] وتغليب محبة الله عز وجل على غيره، عملاً بقول النبي ﷺ: ﴿ثَلَاثٌ مَن كُنَّ فيه وجَدَ حَلَاوَةَ الإيمَانِ: أنْ يَكونَ اللَّهُ ورَسولُهُ أحَبَّ إلَيْهِ ممَّا سِوَاهُمَا، وأَنْ يُحِبَّ المَرْءَ لا يُحِبُّهُ إلَّا لِلَّهِ، وأَنْ يَكْرَهَ أنْ يَعُودَ في الكُفْرِ كما يَكْرَهُ أنْ يُقْذَفَ في النَّارِ﴾،[25] ولم يكن للتصوف علاقة بالفلسفة، وقد تمثل هذا بسلوك كثير من الصحابة، إلا أنه بدا جلياً عند التابعين ومن جاء بعدهم بصورة رد فعل على الترف والانغماس في لذائذ الدنيا واللهو والغناء في

العصر الأموي، فكان رأسَ هذا التيار الحسنُ البصري، ثم تلميذه عبد الواحد بن زيد «الذي بنى أول دويرة للصوفية»،[26] ورابعة العدوية التي اشتهرت بالحب الإلهي أكثر من غيرها، والفضيل بن عياض، وسفيان الثوري، وبشر الحافي معاصر أحمد بن حنبل، ولم تكن للتصوف قواعد وأصول خاصة، وإنما كان سلوكاً فردياً، ثم صار لهؤلاء الأعلام تلاميذ يأخذون عنهم، ولم يكن التصوف علماً مكتوباً إلى عهد ذي النون المصري، وإنما كان سلوكاً يقوم على الزهد وتزكية النفس من سيء الطباع والأخلاق والإرشاد بالوعظ والتذكير بالآخرة. ومن تلاميذ هؤلاء إبراهيم بن أدهم (ت 162هـ)، والحارث المحاسبي معاصر أحمد بن حنبل، ثم جاء الجنيد البغدادي الذي تلمذ للمحاسبي ولخاله السري السقطي، وقد جمع بين الفقه والتصوف، فلقب بـ«سيد الطائفتين»، وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، وفي قلق المشوقين إلى لقاء الله عز وجل، وعاصره الحلاج، إلا أنه لم يأخذ عنه، وربما حضر مجلسه وناقشه في مسائل إلهية، فكان الجنيد يحاول كبح جماحه في الخوض في هذه المسائل ويرده إلى ظاهر الشريعة، لكن الحلاج كان متمسكاً بما وصل إليه فكره، فقال له الجنيد، في إحدى المرات: «ويحك! أي خشبة ستنجس» فتنبأ له بالصلب، وهكذا حصل في ما بعد. وعلى منوال الجنيد نسج أصحابه، وانتشرت الرباطات الصوفية في البلدان الإسلامية، ما أسس لظهور أكبر مدرستين للتصوف في العراق؛ الأولى في بغداد على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني، الذي تنسب إليه الطريقة القادرية وما تفرع منها كالدرقاوية والشاذلية والكسنزانية، والثانية في واسط على يد الشيخ أحمد الرفاعي، ثم تعددت الطرق والمدارس في ما بعد، وفي هذه الفترة انتشر علم الكلام والمناظرات بين علماء المسلمين ورؤوس الفرق، كالقدرية والدهرية والمعتزلة وغيرهم، ودخل علماء المسلمين في الفلسفة اضطراراً لرد الشبهات ومناظرة الخصوم، ودخل في التصوف أناس ممن درسوا الفلسفة، فتسربت إلى التصوف منهم، كالغزالي، الذي تعمق في الفلسفة، ثم ألف «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة» و«إلجام العوام عن علم الكلام»، وسبقه الهروي، الذي ألف كتاب «ذم الكلام وأهله»، ومحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر، وهو أكثر من أثير حوله الجدل في شأن القول بوحدة الوجود ووسمه بالاتحادية، وطريقته الأكبرية أقل الطرق انتشاراً، ومن أشهر أتباعها الشيخ المجاهد الأمير عبد القادر الجزائري.

وهكذا انتشرت فكرة «وحدة الوجود» بين أفراد من الصوفية، فمنهم من قال بها، معتمداً فهماً لها مختلفاً عن فهم الفلاسفة والملاحدة، ومنهم من عارضها وأنكر على القائلين بها، ومنهم من كفّرهم، ومنهم من برّأهم ودافع عنهم.

أ- القائلون بها من الصوفية: أشهرهم محيي الدين ابن عربي، وابن سبعين، والششتري، والعفيف التلمساني، وصدر الدين القونوي، وعبد الله البلياني، وابن الفارض، وجلال الدين الرومي، وهؤلاء كلهم كفّرهم ابن تيمية، وانتقد الغزالي انتقاداً شديداً في أقواله الفلسفية وتفسيره لبعض الآيات القرآنية بطريقة فلسفية، لكن هؤلاء ومن سار على طريقتهم تكلموا في وحدة الوجود بفهم مختلف عن فهم الفلاسفة والملاحدة وأتباع الديانات الأخرى من غير المسلمين، ومفادها عندهم أن الكائن الممكن الوجود بغيره (المخلوق) يستلزم كائناً آخر واجب الوجود بذاته، ليمنحه الوجود، ويفيض عليه بالخير والإبداع، وذلك الكائن الواجب الوجود هو الله جل شأنه، لأنه موجود أولاً بنفسه ومن دون حاجة إلى أي موجد آخر، ولا يتصف بذلك سواه، وأن الكائنات الأخرى

جميعها مظاهر لعلمه وإرادته وقدرته، ومنه تستمد الحياة والوجود؛ فما قامت إلا به، وما استمر وجودها إلا بإمداده، ولهذا كان وجودها عرضاً وبالتبعية، ولو تخلى عنها سبحانه لزالت، وفي ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ ۚ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾،[27] ولا ريب أن المقصود بالسماوات والأرض هو الكونُ وما فيه ومن فيه، فقيامهم حاصل بقيومية الله عز وجل عليهم، فهو قيام غير حقيقي؛ لأنه قائم بغيره، وبناء على هذا، فليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة، وهو الله سبحانه، ولا توسم الكائنات الأخرى بأنها موجوداتٍ إلا مجازاً، وهي ليست جزءاً منه سبحانه، ولا تتصل به أو تمتزج كامتزاج الشيء بالشيء، ولا هو عز وجل فيها ولا في بعضها، فلا اتحاد ولا حلول، وفي هذه النقطة تحديداً يتناقض مفهوم مصطلح وحدة الوجود عند الصوفية تناقضاً تاماً مع مفهومه الفلسفي أو الإلحادي، وهي النقطة التي فاتت ابن تيمية وكل من كفّر القائلين بوحدة الوجود أو اعترض عليهم من أئمة الصوفية وعلمائهم.

ب- الصوفية المنكرون على القائلين بها:

كان الشيخ أحمد الرفاعي من أشد المعارضين للقول بوحدة الوجود، وله في ذلك أقوال مشهورة، منها قوله: «لفظتان ثلمتان في الدين؛ القول بالوَحدة، والشطح المجاوز حدَّ التحدث بالنعمة»،[28] وقال: «إياك والقول بالوحدة التي خاض بها بعض المتصوفة».[29] وحين ذكر الحلاج قال: «يذكرون له كلاماً يوهم الوحدة، كل ذلك باطل».[30] وبيّن المقصود بوحدة الوجود المرفوضة، فقال: «يكفر من يقول بوحدة الوجود إذا قصد به أن الخالق من جنس المخلوق».[31] وبذلك ألمح إلى وجود مفهوم مختلف لمصطلح وحدة الوجود، لكنه لم يبين الفرق بين القولين.

وقال الشيخ محمد مهدي الصيادي الرفاعي: «فكم زلق بمثل هذا الكلام زالق، وكم فارق بالخوض فيه للحق مفارق، نعق ناعقهم فتدرج - والعياذ بالله تعالى - إلى القول بوحدة الوجود المطلقة».[32] وهو إنما يعني بذلك المفهوم الفلسفي، لأنه قيده بصفة «المطلقة».

ج- الصوفية المكفِّرون القائلين بها: أنكر على ابن عربي بعض أئمة الصوفية إلى حد التكفير والإخراج من الإسلام، أمثال تقي الدين السبكي تلميذ صاحب الحكم العطائية ابن عطاء الله السكندري، إذ قال: «ابن عربي وأتباعه، ضُلّال جهّال خارجون عن طريقة الإسلام.[33] وإنما جاء قولهم من إرجاعهم مصطلح وحدة الوجود إلى المفهوم الفلسفي.

د- الصوفية الذين برّؤوا القائلين بها من الكفر:

1- جلال الدين السيوطي: في هذه الموجة الهجومية على ابن عربي ومن تبعه، في القول بوحدة الوجود، كانت هناك موجة مضادة برّأت القائلين بها من الكفر، وأشهرهم الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي، الذي ألف كتاباً – كما ذكرنا - رداً على كتاب البقاعي «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي»، أسماه: «تنبئة الغبي بتبرئة ابن عربي»، والكتاب منشور باسم آخر هو «تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي»، استشهد فيه بثناء علماء على ابن عربي والإقرار بولايته لله، ومنهم الشيخ تاج الدين بن عطاء الله من أئمة المالكية، والشيخ عفيف الدين اليافعي من أئمة الشافعية، فإنهما بالغا في الثناء عليه، ووصفاه بالمعرفة، والشيخ عز الدين بن عبد السلام الذي

«وصفه بأنه القطب».[34] إلا أن السيوطي ومن نقل عنهم تركوا الخوض في معنى وحدة الوجود عند ابن عربي ومن تبعه في ذلك، ما أبقى ذلك الاضطراب في فهمها والحكم على القائلين بها، قال السيوطي: وقد سئل شيخنا شيخ الإسلام، بقية المجتهدين شرف الدين المناوي عن ابن عربي، فأجاب بما حاصله: إن السكوتَ عنه أسلم، وهذا هو اللائق بكل ورع يخشى على نفسه.[35] ثم قال السيوطي: والقول الفصل عندي في ابن عربي: طريقه لا يرضاها فِرْقَتَا أهل العصر؛ لا من يعتقده، ولا من يحط عليه، وهي: اعتقادُ وِلايَته، وتحريم النظر في كُتُبِه. فقد نُقِلَ عنه هو أنه قال: نحن قوم يحرم النظر في كتبنا.[36]

2- عبد الغني النابلسي: ظل ذلك الاضطراب في فهم مصطلح «وحدة الوجود» في الفكر الصوفي قائماً بين شد وجذب، والحكم على القائلين به بين الإعراض بصمت والتكفير الصريح، حتى جاء الشيخ عبد الغني النابلسي، فشرح مفهوم وحدة الوجود بالمعنى الصوفي شرحاً مبسطاً، في شعره وفي نثره، فقد ألف رسالة بعنوان «إيضاح المقصود من وحدة الوجود»، كما انتشر مصطلح وحدة الوجود في قصائده، أحياناً في ذكرٍ عابر، وأحياناً يبين المقصود منه بغير إفاضة تخرج الأسلوب من روح الشعر إلى النظم التعليمي، وسأتناول ذلك كله، في الأبواب التالية، سائلاً الله السداد.

رابعاً- هل يصنف الرمز الصوفي بمحكم ومتشابه؟

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾،[37] وهذه خصوصية لكلام الله عز وجل، ولكلام رسوله ﷺ المدرج في مسمى الوحي، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾،[38] والمتشابهات هي من إعجاز القرآن الكريم، إذ يجلّي الله المعاني لمن شاء متى شاء، وهذا مقتضى قول النبي ﷺ، في وصف القرآن: «لا تنقضي عجائبه»،[39] فحين يستوقفنا معنىً مشكلٌ في كتاب الله عز وجل، نلجأ إلى التفاسير، فإن كان المشكل من المتشابه نوقف البحث فيه ونقول: ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾،[40] وكذلك إن كان المشكل في حديث عن سيدنا رسول الله ﷺ، وخصوصاً ما يتعلق بالذات الإلهية فإننا نفوض المعنى قائلين: «الله ورسوله أعلم». لكن إذا كان القول لأحد الأئمة، وخصوصاً أهل الرموز من أئمة الصوفية المشهود لهم بصحة السير، وقد بينا أن الصوفية لهم مصطلحات خاصة، كما ذكرنا أن لبعضهم رموزاً؛ مثل «الخمر» التي لا تعني الشراب المسكّر المعروف بأي شكل، ففي ذلك **قولان:**

الأول: قال به الغزالي، قال السيوطي: «فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر كفَر وكفَّرهم، نص على ذلك الغزالي في بعض كتبه وقال: إنه شبيه بالمتشابه بالقرآن والسنة، ومن حمله على ظاهره كفر، وله معنى سوى المتعارف عليه منه، فمن حمل آيات الوجه واليدين والعين والاستواء على معانيها المتعارفة كفر قطعاً.[41]

والثاني: قال به الشيخ أحمد الرفاعي: «أوِّلْ كلام الفقراء وكأنك تدرأ الحدود بالشبهات»،[42] وقال أيضاً: «واحذر صحبة الفرقة التي دأبها تأويل كلمات الأكابر والتفكّه بحكاياتهم وما نسب إليهم، فإن أكثر ذلك مكذوب عليهم»،[43] وقال: «قبّح ما قبّحه الشرع، وحسِّن ما حسَّنه الشرع»،[44] وقال: «إذا رأيتم واعظاً أو قاصاً أو مدرساً فخذوا منه كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وكلام أئمة الدين الذين يحكمون عَدلاً ويقولون حقاً، واطرحوا ما زاد، وإن أتى بما لم يأت به رسول الله ﷺ فاضربوا به وجهه».[45]

وبناء على ذلك فإنه لا يصح في مشكل أقوالهم التفويض، بل لا تصح تسميته بالمتشابه تنزيهاً لكلام الله عز وجل، لأنه قول بشر، يجب أن يدقق فيه النظر وتُقلَّب فيه وجوه الفكر ظاهراً وباطناً، حتى ينكشف معناه، فإما أن يُحملَ على المجاز حملاً واضحاً، وإما أن نجد له تخريجاً عقلياً لا يتعارض مع ظاهر الشرع، فيؤوّل بلا تكلف درءاً للشبهة، فإن كان المعنى جوهراً قبلناه وفرحنا به وتبنيناه، وإن كان خسيساً أو مخالفاً لشرع الله نفيناه وعددناه شطحاً لعل قائله تاب، أو مكذوباً على من نسب إليه، فكلام الأئمة ليس وحياً، وكما قال الإمام مالك، رحمه الله: «كل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر (وأشار إلى قبر سيدنا رسول الله ﷺ)».[46]

الفصل الثاني: مدلول وحدة الوجود عند النابلسي:

أولاً- سيرة الشيخ عبد الغني النابلسي:

1- اسمه ونسبه: عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم النابلسي الدمشقي العمري، الحنفي مذهباً، النقشبندي والقادري طريقةً، شاعر وفقيه، ورحَّالة، ومتصوِّف سوري، يرجع نسَبُه إلى «عمر بن الخطاب». وأسرته من نابلس أصلاً، انتقلت إلى دمشق واستقرت فيها قبل مولده بسنوات طويلة، وبرز من أفرادها كثيرون، نبَغوا في ميادين العلم والدين والأدب، وُلد في دمشق، في الخامس من ذي الحجة سنة ١٠٥٠هـ (١٦٤١م)، وتُوفِّي في سنة ١١٤٣هـ، عن عمر بلغ ثلاثةً وتسعين عاماً، وكان خلال هذا القرن زعيم الحياتين: الدينية والأدبية في الشام دون منازع؛ فقد كان متعدد الثقافة غزير الإنتاج، ألَّف في موضوعات كثيرة متعددة، فقد ولد ونشأ في بيتِ عِلم؛ فقد كان جدُّه مدرِّساً لجامع «درويش باشا» وناظراً لوَقْفه، وقد تَولى أبوه المهمات نفسَها بعد وفاة جدِّه. كان أبوه أولَ معلِّم له؛ فقد حفظ على يدَيه القرآنَ الكريم في سِن الخامسة، وحين بلَغ العاشرة حفظ كثيراً من المقدِّمات والمنظومات مثل: «ألفية ابن مالك في النحو»، و«الشاطبية في القراءات»، و«الرحبية في الفرائض»، و«الجَزرية في التجويد»، كما تابَع دروس «نجم الدين الغزي» في الحديث في الجامع الأموي، وحصل على أول إجازة عامة في الحديث.

عمل النابلسي مدرساً في الجامع الأموي وهو في سِن العشرين، وحين بلغ الخامسةَ والعشرين ارتحل إلى أدرنة في تركيا، ثم زار إسطنبول، وبعد عودته عُيِّن قاضياً في حي الميدان بدمشق، لكنه استقال من وظيفته ليتفرَّغ للتدريس والتأليف.

وقد شُغِف النابلسي، منذ صِباه، بالتصوف، وراقَتْه حياة الزهد والعبادة، فاتصل بشيوخ الطريقتين: القادرية والنقشبندية، ولم ينصرف في شبابه إلى ما كان ينصرف إليه أنداده من حياة اللهو والمتعة، وإنما اتخذ لنفسه خلوة في منزله، ولزم هذه الخلوة سبع سنوات طوالاً، عكَف في أثنائها على دراسة مؤلَّفات ثلاثة من كبار الصوفية الذين مزجوا الفلسفة بالتصوف، وهم: محيي الدين بن عربي وابن سبعين وعفيف الدين التلمساني.

وعلى عادة الصوفية في السياحة كانت له رحلات كثيرة زار فيها معظم أجزاء العالم الإسلامي، فزار إستانبول والبقاع ولبنان، وبيت المقدس، ومصر والحجاز، وطرابلس الشام. وفي كل هذه الرحلات كان دائم الصلة بالعلماء والمتصوفة يأخذ عنهم ويأخذون عنه، وقد ألف كتباً كثيرة في وصف هذه الرحلات، غير أنه لم يُعْنَ بوصف المدن والمشاهد والأماكن التي زارها، وإنما عُنِيَ بوصف تَجاربه الصوفية الشخصية، واتصالاته بأعلام الفكر والأدب والتصوف الذين قابلهم؛ فرحلاته تُلْقِي أضواءً على الحياتين: الثقافية والدينية في بلدان الشرق الإسلامي في عصره.

اشتهر بالتصوُّف ومُجاهَدة النفس حتى وصل إلى مرتبة العارفين، وكان يَتبنى أفكارَ محيي الدين بن عربي ويُدافِع عنه ضدَّ مُنتقِديه، ودخَل في معركة حامية مع علماء وفقهاء عصره حول أفكاره الصوفية والقول بوَحْدة الوجود، وتَعرَّض على إثرها لأزمةٍ نفسية حادة، وكان في سن الأربعين، اضطر على إثرها إلى الاعتزال في بيته سبع سنوات لا يخرج من بيته إلا للضرورة القصوى، وقد أَسْدَل شَعْرَهُ وأرخى لحيته، وطَلَّق زوجته، إلا أنه لم ينقطع عن استقبال طلابه لتدريسهم ولا عن التأليف. وحين انتهت هذه الفترة التي أُصيب فيها بالسوداء، خرج إلى الناس الذين ازداد احترامهم له بعد أن كانوا قد رموه بالحجارة قبل خلوته، وذلك لتبنيه آراء ابن عربي الصوفية ودخوله في خصومات مع بعض فقهاء عصره.

ويعد الشيخ عبد الغني بحق «شيخَ مشايخ الشام» في عهده، وقد وصفه تلميذه المرادي في ترجمته له بأنه «أعظم مَن ترجمتُه علماً وولاية وزهداً وشهرة ودراية»، والمرادي صادق في وصفه؛ فقد تتلمَذ على النابلسيِّ كلُّ علماء عصره، فما منهم إلا مَنْ أخذ عنه أو حضَر دروسه أو قرأ عليه أو كان مِن مُريديه.

وكان عبد الغني أديباً مرهفَ الحس وشاعراً مطبوعاً؛ ولهذا كان الشعر في معظم الأحوال وسيلتَه للتعبير عن نفسه، وعن أحاسيسه الدينية والصوفية، وقد نظم في شبابه، قصيدة طويلة في مدح الرسول ﷺ أسماها «البديعيات» أعجب بها الناس إعجاباً شديداً، ثم ألف شرحاً لها،[47] لهذا اشتَهر النابلسي في حياته وبعد مماته بصفته شاعراً، وتحدَّث عنه مؤرِّخو الأدب العربي عند حديثهم عن الشعراء.[48]

2- مؤلفاته:

تجاوزت مؤلفاته ثلاثمئة عمل، مُوزَّعة بين الشِّعر وأدب الرحلات والفقه والتصوُّف والحديث والتفسير؛ ما يدل على أنه كان موسوعيَّ الثقافة والإنتاج، ومن أبرزها:

في الفقه: «أسرار الشريعة»، و«ذخائر المواريث في الدلالة على مَواضع الأحاديث»، فهرس لكتب الحديث الستة، و«إيضاح الدلالات في سماع الآلات»، و«قلائد المرجان في عقائد أهل الإيمان»، و«كنز الحق المبين في أحاديث سيد المرسلين» و«الصلح بين الإخوان في حكم إباحة الدخان» و«شرح المقدمة السنوسية» و«رشحات الأقلام في شرح كفاية الغلام» في فقه الحنفية، و«كشف الستر عن فرضية الوتر»، و«لمعات الأنوار في المقطوع لهم بالجنة والمقطوع لهم بالنار»، و«خمس مجموعات» فيها ٣٢رسالة.

وفي علوم القرآن الكريم: «شرح أنوار التنزيل للبيضاوي» و«كفاية المستفيد في علم التجويد»، و«الاقتصاد في النطق بالضاد» تجويد،

وفي التصوف: «نفحات الأزهار على نسمات الأسحار» و«ذيل نفحة الريحانة» و«إيضاح المقصود من وَحْدة الوجود»، و«الوجود الحق والخطاب الصدق»، و«جواهر النصوص» جزآن، في شرح فصوص الحكم لابن عربي، و«مناجاة الحكيم ومناغاة القديم»، و«خمرة الحان» و«شرح رسالة الشيخ أرسلان»، و«الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية».

في مجالات أخرى: «التعبير في تفسير الأحلام»، و«تعطير الأنام في تعبير المنام»، و«علم الفلاحة».

في الرحلات: «رحلة الذهب الإبريز، في الرحلة إلى بعلبك وبقاع العزيز» و«الحقيقة والمجاز في رحلة الشام ومصر والحجاز» و«الرحلة الحجازية والرياض الأنسية».

في الأدب: شرح شعر ابن هانئ الأندلسي، وشرح ديوان ابن الفارض.

دواوينه الشعرية: «خمرة بابل وغناء البلابل»، و«ديوان الحقائق»، «ديوان الدواوين» وهو مجموعُ شِعره.[49]

«توفي الشاعر الشيخ عبد الغني النابلسي في 24 شعبان 1143هـ، وصلي عليه في داره، ودفن في القبة التي أنشأها في أواخر سنة 1126هـ، وأغلقت البلد يوم موته وانتشر الناس في جبل الصالحية، لكون البيت امتلأ وغص بالخلق».[50]

3 – وحدة الوجود في شعره:

لقد تعمقتْ فكرة وحدة الوجود في الوعي واللاوعي عند عبد الغني النابلسي، بل

حفرت فيهما حتى أصبحت ذهنية أشبه ما تكون بالعقيدة أو فرعاً منها، فراح يذكرها في شعره حتى لا تكاد قصيدة من قصائده في الإلهيات تخلو من اللفظ أو الإشارة إليه أو التكنية عنه، ما يشعرنا بأن هذه الفكرة أصبحت معتقداً راسخاً في قلبه، آمن به إيماناً مطلقاً من خلال فهمه الصحيح له، تنزيهاً لله عز وجل من المشابهة مع غيره حتى في معنى الوجود؛ فالله عز وجل موجود وجوداً أزلياً أبدياً قائماً بذاته، لم يحتج إلى شيء في وجوده ولن يحتاج إلى شيء في بقائه، فوجوده هو الوجود الحق، أما وجود المخلوقات فليس حقيقياً، لأنه طارئ بين العدمية والزوال، أنشأه الله، وسيفني ما شاء منه، ويبقي ما شاء فيبقى قائماً بقيومية الله عليه لا بنفسه. وكما يقال: «من أحب شيئاً أكثر من ذكره» فقد انطبق هذا القول على عبد الغني النابلسي من جهة الإيمان المكين بفكرة وحدة الوجود، فترددت على لسانه وانتشر لفظها في شعره أكثر مما انتشر في شعر ابن عربي وغيره من أوائل القائلين بها، وقد أحصيت له أكثر من ستين قصيدة في هذا الباب. وأبدأ بأشهرها، مما انتشر إنشاده في مجالس الذكر عند الصوفية، وأثار شبهة عند المناوئين للتصوف، أو المعارضين لفكرة وحدة الوجود من الصوفية، الذين لم يطّلعوا على شرح النابلسي لها، يقول في مطلعها:

ومن أعجبِ الأمرِ هذا الخفا   وهـذا الظهـورُ لأهـل الوفـا
وما في الوجـودِ سـوى واحـدٍ   ولكـن تكثّـر لمـا صفـا

لذلك استوقفني البيت الثاني من قصيدة الشيخ عبد الغني النابلسي، فبحثت عن شرح له فلم أجد، وإنما وجدت تعليقات بنيت على فهم خاطئ، فانقسم الشراح فيه على ثلاثة أقوال:

الأول: قول الوهابية: عدُّوهُ كفراً، جرياً على حكم ابن تيمية على ابن عربي وأمثاله.

الثاني: قول من حاول تبرير المعنى من الصوفية، فقالوا:

وما في الوجود سوى واحدٍ ولكــن تكثّــر لمــا صفــا

إن تأويله أن الله تكثَّر بصفاته، هذا التأويل بعيد، وفيه زيادة في الكفر، لأن هذا البيت فيه نسبة التغير إلى الله تعالى، وهذا كفر، ونسبة حدوث الصفاء في ذاته تعالى كفر، ونسبة التكثر إلى الله تعالى كفر، والله تعالى مستحيل عليه التغير، فهو تعالت ذاته أزلي وصفاته أزلية بأزلية الذات، ولا يوصف الله بالصفاء ولا بالكدر لأن هذه أوصاف الخلق».[51]

الثالث: قول الوسطيين من السلفية غير الوهابية، وغير المتعمقين من الصوفية، الذين حاولوا إنصاف الشيخ، فقالوا: «هذا البيت موجود في بعض الكتب وفي الديوان المنسوب إلى الشيخ عبد الغني النابلسي، ولا نراه صحيحاً منه، بل نرى أنه مدسوس عليه ومفترىً، كما دُسَّ على الشيخ محيي الدين بن عربي، رضي الله عنه، كما قال صاحب «المعروضات المزبورة» الحنفي: «قد تيقنا أن اليهود دسوا عليه»، وهذا الظن هو اللائق به وبأمثاله.[52-53]

واستشهدوا بأقوال بعض الأئمة في تكفير القائلين بالوحدة: وإنما كان قول أهل الوحدة من الفلاسفة وأتباعهم يعنون به أن الخالق والمخلوق واحد، أو متحدان، أي أن الله متحد بمخلوقاته، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

والحق أن الآراء الثلاثة لم تصب الحقيقة، إذ تناولت البيت تناولاً سطحياً، فالبيت موزون الألفاظ والمعاني والدلالات بميزان أدق من ميزان الذهب، فكل لفظ جاء بمعناه الدقيق، ومكانه في السياق، ودلالته في التركيب، والبيتان في مجملهما يختزلان الرحلة بين الإيجاد واختيار الخلق بين سبيلي الهدى والضلال، ويختزنان معنى عقدياً مكيناً، بإشارات واضحة إلى آية صريحة وحديث صحيح، سأعرض لهما. إن من أسماء الله عز وجل «الظاهر»، ولكن أن يكون الظاهر خفياً فهذا من أعجب العجاب، فيقول الشيخ: «ومن أعجب الأمر هذا الخفا»، أي خفاء ذات الله عز وجل عن أبصار الخلق وخفاء صفاته عن إدراك الملحدين، مع أنه ظاهر سبحانه، «وهذا الظهور (بالصفات) لأهل الوفا»، وهم المؤمنون، ووصفهم بأنهم «أهل الوفا» لأنهم وفوا بميثاقهم؛ يوم قالوا: «بلى» وأشهدهم الله على أنفسهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾.[54] فوفوا في الدنيا بما شهدوا على أنفسهم في عالم الذر.

ثم يقول الشيخ: «وما في الوجود سوى واحد» هو الله عز وجل، وقوله هذا إشارة إلى «وحدة الوجود» بالمفهوم الصوفي لا الفلسفي، وللشيخ عبد الغني النابلسي رسالة في شرحها، ومفادها أن وجود الله عز وجل

وجود أزلي، ووجود كل ما سواه وجود طارئ إنما وجد به سبحانه، ويستمر وجوده هذا بوجود الله عز وجل، فهو مفتقر في وجوده إلى الله سبحانه قائم بقيوميته، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾.[55] فإذا خلى الله هذا الكون زال.

فالموجود بذاته دون حاجة إلى غيره في وجوده كان وجوده حقيقياً لاستغنائه في وجوده عن غيره، وهذا وجود الله عز وجل، أما ما قام وجوده بغيره فوجوده غير حقيقي لافتقاره في وجوده إلى غيره، وهو كل ما سوى الله عز وجل.

يقول الشيخ: «وما في الوجود سوى واحد (هو الله) ولكن تكثر (أي الوجود وليس الله) «لما صفا»، ولا يصح إسناد الفعل «تكثر» إلى الله عز وجل، والدليل قوله: «تكثر لما صفا»، فلو أسند «تكثر» إلى الله عز وجل لوجب إسناد «صفا» إليه حاشاه سبحانه وتعالى، لأن الصفاء يسبقه كدر، فلا يصح في حق الله عز وجل عقلاً ولا نقلاً، فهذا المعنى لا يستقيم في سياقه، ولكن المعنى أن الوجود ليس إلا لواحد، لكن هذا الوجود تكثر لما صفا، يقال تكثر بغيره، أي صار كثيراً بغيره، فالوجود صفا حين أخرجه الله عز وجل من العماء، ففي مسند أحمد ﴿عن أبي رزين العقيلي لقيط بن عامر، قال: قُلتُ: يا رسولَ اللهِ، أين كان رَبُّنا عزَّ وجلَّ قَبلَ أنْ يَخلُقَ خَلقَهُ؟ قال: كان في عَماءٍ ما تَحتَهُ هَواءٌ، وما فَوقَهُ هَواءٌ، ثم خلَقَ عَرشَهُ على الماءِ﴾،[56] فلما فطر الله السماوات والأرض من العدم أخرج هذا الوجود من العماء فصفا، والصفاء عكس العماء، فلما صفا هذا الوجود تكثر بالموجودات الطارئة فيه.

وفي ذلك قول ابن عطاء الله السكندري في حِكَمِه: «الأكوان ثابتة بإثباته، وممحوة بأحدية ذاته».[57] والله أعلى وأعلم.

والملاحظ أن النابلسي، في آرائه الصوفية، كان أكثر تأثراً بابن عربي وبفكرة وَحْدة الوجود، ويبدو هذا التأثر واضحاً في الجزء الأول من ديوانه الكبير المسمى «ديوان الدواوين». وهذا الديوان يشمل أصلاً - إلى جانب هذا الجزء الأول في الشعر الصوفي - أجزاء ثلاثة أخرى تضم أشعاراً كثيرة في مدح الرسول ﷺ ومدائح ومراسلات أخرى، وأشعاراً في الغزل، غير أن هذه الأجزاء الثلاثة لا تزال مخطوطة لم تُطْبَع بعد.[58] يقول في إحدى قصائده شارحاً ومبيناً مفهومه لوحدة الوجود بأسلوب تعليمي، يظهر في البيت الثالث من خلال قوله: «واعلم»، يقول:

ظهـر الوجـود بسـائر الأشـياءِ	متجليـاً جهـراً بغيـر خفـاءِ
والكـل فيـه هالـك قـد قـال إلا	وجهـه البـاقي عظـيم بقـاء
واعلـم بأنـك لا تـرى منـه سـوى	مـا أنـت رائيـه مـن الأشـياء
إذ أنـت شـيء هالـك فـي نـوره	والنـور يحـرق حلـة الظلمـاء
إن الوجـود عـن البصـائر غائـب	مـن حيـث مـا هـو ظـاهر للرائـي
لا تدرك الأبصار منه سوى السوى	وهـي الحـوادث جملـة الأفيـاء
والفـيء يكشـف أن ثمـة شاخصـاً	متحكمـاً فيـه بغيـر مـراء
فاحـذر تظـن بـأن مـا أدركتـه	ذاك الوجـود وكـن مـن العلمـاء

فجميـع مـا أدركتـه الموجـود لا	هـو ذا الوجـود الحـق ذو الآلاء
إن الوجـود الحـق عنـك ممنـع	فـي عـزة وترفـع وعـلاء
وجميـع مـا أدركتـه هـو حـادث	فـان وأنـت كـذاك رهـن فنـاء
لكنـه بـك قـد تجلـى ظـاهراً	وبسـائر الأشـياء باستقصـاء
فرأيتـه مـن حيـث لـم تعلـم بـه	وعلمتـه فـي رتبـة الأسـماء
فعلمـت رتبتـه وأنـت لذاتـه	راءٍ وتنكـر أنـت أنـك رائـي
إذ لـم تكـن تعلـمْ بـه مـن حيـث مـا	هـو فـي تـدانٍ للـورى وتنـاء
ولقـد أتـى هـو ظـاهر هـو بـاطن	فـافطن لـه فـي محكـم الأنبـاء

فبدأ القصيدة بالحديث عن الوجود، يعني به وجود الله سبحانه، فقال: «ظهر» مشيراً بذلك إلى خفاء سابق، فهو وجود قائم حقاً لكنه كان خفياً (في عماء)،[59] حتى كان ظهوره تجلياً بقدرته على إيجاد جميع الأشياء وإبداع صنعها وحكمته في كل تركيب وتقدير لأمورها، فلا يخفى على أحد وجودها، وبالتالي وجود موجدِها سبحانه، فوجوده سابق لوجودها، لكنه تجلى بإيجادها وظهورها، فأصبح ثمة وجود مشترك للخالق والمخلوق.

لكنه في البيت الثاني فرق بين نوعي هذا الاشتراك الوجودي، فقال: والكل في هذا الوجود هالك إلا وجه الموجد سبحانه، فهو الباقي بقاءً عظيماً لا يتطرق إليه فناء ولا تُحدث فيه الحوادث تغييراً عما هو عليه، وبذلك فرق النابلسي بين الوجودين؛ الوجود الأزلي الدائم وهو وجود الخالق المنشئ لكل وجود وقاهره بالهلاك، والوجود الطارئ المحدود للمخلوق المقهور بالهلاك، والفرق كبير بين وجود الممد ووجود المستمد، وإن كان كله وجوداً، وقد استخدم الفعل: «قد قال» مع حرف التحقيق مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾،[60] ليقول: هذا قوله سبحانه وليس قولي، وهو - لا ريب - متحقق.

ثم يقول: كن على يقين بأنك لن ترى من هذا الوجود إلا وجود المخلوق الدال على وجود الخالق، إذ إن رؤية الخالق مستحيلة في الدنيا، لأنه نور، وشدة النور تمنع رؤيته، فبصرك ظل، والظل ممحو بالنور محترق بشدته.

وقد حجب البصائر عنه ما ظهر للأبصار في نوره، فالعين ترى الأشياء في النور الشديد، لكن يستحيل عليها رؤية النور ذاته لفرط سطوعه.

إلا أن وجود الظل يدل على وجود النور، ففي الظلام لا توجد ظلال، وكل ما سواه عز وجل هو ظل لقدرته يشير إليها وإلى تحكمه بها.

ثم يأتي إلى بيت القصيد، بعد هذا التمهيد، ليقول: إيك أن تظن بأن ما يدركه بصرك هو الوجود الحقيقي الذي هو ذاته سبحانه، كما يظن الفلاسفة أن هذا الوجود المرئي هو الموجد ذاته، وكن من أهل العلم الذين يوقنون باستحالة هذا الامتزاج بين الموجد والموجود، فالنابلسي هنا ينقض مفهوم وحدة الوجود الفلسفية، ويؤكد أن جميع ما أدركت ببصرك، وهو الكون بأكمله، ليس هو الوجودَ الحقَّ الذي لم يكن هذا الوجود الطارئ وهو الكون البديع بكل ما فيه، إلا من آلائه وآياته المعجزة، أما الوجود الحق وهو ذات الله عز وجل فممتنع عن

إدراك الأبصار نظراً إلى عزة ذاته عن مشابهة المخلوقين في أن يُرى كما يُرون، ورفعة في مقامه أن تدركه أبصارهم، وعلواً بالبينونة عنهم بينونة مطلقة، فهو مدبر لهم لكنهم ليسوا جزءاً منه ولا مثله.

لأن كل هذا الوجود الذي أدركته ببصرك وجود طارئ له بداية في زمن ونهاية في زمن، فهو محدود الوجود سوف يفنى ذات يوم، أما وجود الله عز وجل فمختلف اختلافاً كلياً، إذ لا بداية ولا نهاية له، ولا يفنى فناء المخلوقات، وهو هنا ينقض قول الفلاسفة القائلين ببقاء الكون وامتداد وجوده.

ثم يقول: إلا أن وجوده سبحانه تجلى تجلياً بيناً بك وبكل مخلوقاته من حيث إيجاده لك ولها وقدرته على تسويتكم بهذا الإبداع.

وهنا يدخلنا في إشكالية أخرى في المصطلح، إذ يفهم بعضهم التجلي الإلهي أنه الحلول، وهذا الفهم منفي بنص القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾،[61] فلا يصح أن يفهم التجلي على أنه حلول، إذ كيف يحل الله سبحانه في شيء ليراه الجبل؟ ومصطلح «التجلي» من المصطلحات التي عجز المفسرون عن شرحها بدقة، لأنه اسم معنى، والمعنى لا يشرح وإنما يدرك عند تحصله، كمن يريد أن يُفهِم معنى كلمة «حلو» لمن لا يعرف طعم الحلاوة.

ومن ذلك أنا نقول بعد شرح غامض: «تجلى المعنى»، بمعنى عُلِمَ وليس بمعنى ظهر، فالتجلي لا يرتبط بالبصر على الإطلاق. وقوله «بك قد تجلى وبسائر الأشياء» أي بصفات قدرته وإبداعه لك وللأشياء، ولم يقل «فيك» فيُتوهَّم في قوله معنى الحلول، وجاء بكلمة «باستقصاء» ليؤكد أن هذا التجلي يعقله الإنسان نتيجة تفكر وتدبر.

وأكد هذا المعنى بقوله: «فرأيته من حيث لم تعلم به» فهذه رؤية قلبية، أي أنك أدركت وجوده هذا بالتفكر المحض ومن غير أن يعلمك أحد، وهذه هي الرؤية الفلسفية التي قدمها ابن الطفيل في رواية «حي بن يقظان» التي افترضت وجود طفل نشأ وحيداً في جزيرة منعزلة، لا يعرف لغة ولم يتلق علماً، فأدرك من تفكره في ذاته وفي الكون من حوله وجود خالق لهذا الكون، فعرفه بقلبه، حتى لقي المعلم سلامان الذي علمه اللغة التي شرح بها معرفته التي وصل إليها، هذه هي اللغة التي أشار إليها النابلسي في قوله «وعلِمته في رتبة الأسماء».

وبعد تحصل العلم لديك علمت علو مقامه بأسمائه الحسنى موقناً برؤيتك القلبية لعظمة ذاته من خلال أسمائه وصفاته وأفعاله، لكنك تنكر رؤيته بصرياً، فليس كل ما يدرك بالقلب يدرك بالبصر.

وذلك أن علمك به سبحانه محدود من حيث أنت، ولم يبلغ علمك به من حيث هو، في قربه من خلقه كما بين سبحانه في قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[62] بالقدرة والهيمنة، وفي بعده عن خلقه من حيث المكان وبينونة ذاته عن ذواتهم، في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾.[63]

لينهي قصيدته بالإشارة إلى قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾،[64] داعياً إلى الفطنة في تدبر هذه الآية، فهي محكمة وليست من المتشابه كما ألحقها ابعض المفسرين بالمتشابه، وإحكامها أنه هو الظاهر لخلقه وملكوته في بديع صنعه وتدبيره بأسمائه وصفاته وأفعاله، وهو الباطن الذي كان وجوده الحقيقي وراء وجود كل الموجودات الحادث.

ويؤكد هذا الفهم في قصيدة بائية، مبتدئاً بمناجاة الله عز وجل، قائلاً:

أنــت قيــد الوجــود إن غبــت غابــا وإذا مـــا حضـــرت كنـــت حجابـــا
وكــــذا الكائنــــات علــــواً وســــفلاً هـــــو مـــــنهنَّ لابـــــسٌ أثوابـــــا
كـــل ذا باعتبـــار نفســـك أَمَّـــا هـــو فـــي ذاتـــه فجـــلَّ مهابـــا
واحــد مطلــق عــن القيــد بــل عــن قيـــد إطلاقـــه يلـــوح اقترابـــا
وهـــو فـــي بيـــت عـــزة وجـــلال لســـت تلقـــى إليـــه غيـــرك بابـــا
قـــف علـــى بابـــه بـــه وتـــأدب بخشـــــوع وقبـــــل الأعتابـــــا
كـن بـلا أنـت تكشـف الحجـب عنـه ويريـــك الـــذي أرى الأنجابـــا
وجهـــه النـــور ظـــاهر بـــك لكـــن عنـــه أبـــدى عليـــك منـــه نقابـــا

فهو يخاطب الله عز وجل، بقوله: أنت يا رب من قام بك هذا الوجود، ولو لم تكن لم كان، وبك يستمر وجوده، مشيرا إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ﴾،[65] مستخدماً مصطلحاً صوفياً هو «الحضور»، الذي يتحصل مع الذكر، لقوله تعالى في الحديث القدسي: ﴿أنا جليسُ من ذَكَرني﴾،[66] فإذا تحصل هذا الحضور للذاكر انشغل بك يا رب فحجب حضورُك عنه كل ما سواك، فلا يرى وجوداً سوى وجودك.

وكذلك المخلوقات في السماوات والأرض إن حضرت المرء وانشغل بها حجبت الوجود عنه، فكأنها أثواب وستور تحول بينه وبين ما تغطي وتستر.

ثم يلتفت بالخطاب إلى نفسه أو المخاطَب، قائلاً: كل هذا (الحضور والغياب) يحصل من حيث أنت في نفسك وانصرافها إما إليه عز وجل وإما إلى مخلوقاته، أما هو سبحانه من حيث هو فجل أن يحجبه شيء أو يحتجب عنه شيء.

فهو واحد لا يتجزأ ولا يتعدد، مطلق لا حدود له ولا قيد يحجزه سبحانه، بل إنه عز وجل أسبق في تجليه وتدبيره من أن يكون لإطلاقه قيد يحد منهما.

وهو سبحانه، كما أنه مطلق وقريب من حيث هو، فإنه عزيز في الوقت نفسه، وكنى الشاعر عن عزته سبحانه بنسبة مكانه إلى «بيت عزة»[67] لكي يستعير الباب للدخول، فيقول: ولن يدخلك عليه وسيط، فكل امرئ هو في نفسه باب إلى الله عز وجل، لا يغني عنه فيه سواه.

وينتقل إلى آداب السير إلى الله التي بها يتحصل بها كشف الحجب عن القلب. ومن هذه الآداب الوقوف على باب الله، الذي هو الشريعة، بلزومها في العبادات والمعاملات، والصبر والرضا، وكذلك لزوم الأدب، والخشوع، والتذلل والخضوع لله عز وجل، وكلها مشروحة في كتب الصوفية في السلوك أو السير إلى الله.

والأمر المهم الذي لا بد منه بعد كل ذلك هو «التخلية» وهو مصطلح صوفي يشير إلى تخلية القلب من كل ما سوى الله، حتى من النفس، لأنها من أعظم الحجب وأشد المعوقات، ليري السائر إليه من شهوده ما أرى الأنجاب، وهم أصحاب مقام في الفكر الصوفي، مثل مقام الأبدال،[68] والأطراز وغيرهم.

ثم يقول إن وجهه عز وجل النور، وهو لا يعني به وجهاً حسياً، وإنما بالمعنى المجازي الذي انتشر في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾،[69] وهذا النور واضح الإشراق بك أيها الإنسان؛ بتصويره لك في أحسن تقويم، وتنوير قلبك بالعقل والفهم والوعي والمنطق، وما وضع فيك من قدرات ليست من ذاتك وإنما منه، إلا أنه سبحانه جعل عليك خماراً يحجب نور ذاته. وهو بذلك يشير إلى كون المخلوق بالله لا بنفسه. ويؤكد هذا المعنى في أبيات أخرى، يقول:

والله والله مـــا هـــذا وجـــود الـــربْ فإنـه مـن يقـل هـذا طغى في السـبْ
لأن ذا حـــادث يـــأوي إليـــه الصـــبْ والله حـــق قـــديم فـــالقٌ للحـــبْ

فيقسم مرتين أن هذا الوجود، أي الكون وما فيه، ليس هو وجود الله عز وجل، وإن من يقولون بذلك، وهم الفلاسفة الذين يقولون بوحدة الكون مع مكونه، فإنهم يبالغون بشتم الله حد الطغيان، إذ يُنزلونه ممنزلة المخلوق الضعيف العاجز في نفسه، فهذا الوجود حادث في وجوده باستحداث الله له، يقف عنده العشاق الذين تعلقت قلوبهم بالصور، أما الله عز وجل فوجوده حق قائم بذاته لا بغيره، وهو قديم لا بداية له ولا استحداث، مشيراً بقوله «فالق الحب» إلى الآيات التي تحدث الله بها عن عظيم قدرته في الخلق، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ۚ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ۞ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۞ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۞ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ۞ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.[70] ويناقش قضية قتلها علماء الكلام بحثاً وتحقيقاً، هي قضية واجب الوجود لنفسه، وهو الله، وممكن الوجود بغيره وهو كل ما سواه، فيقول:

لـــك قـــد رمـــت وجـــوداً فـــأبى وحـــوى رســـمك أمـــا وأبـــا
أنـــت رســـم مســـتحيل عـــدم ووجـــود الله عنـــك احتجبـــا
بـــدعاويك لـــه حيـــث دنـــا منـــك يـــا تقـــديره واقتربـــا
واجـــب مـــا زال ربـــي واجبـــاً مســـتحيل أن يـــرى منقلبـــا
وكـــذا الممكـــن فـــي إمكانـــه لـــم يـــزل والعلـــم فيـــه غلبـــا

ويظهر هذا المعنى أيضاً جلياً في قوله:

إن الوجـــود الحـــق شـــيء واحـــدُ يـــا ســـعد مـــن يجلـــى لـــه فيشـــاهدُ
فلـو انمحى عـن عـين نـاظرك السـوى لعرفـــت مـــن لهـــواه أنـــت القاصـــد
لكـن عيونـك عـن مـرادك في عمـى وتظـــل تنكـــر ذاتـــه وتعانـــد

وينفي عن مفهوم وحدة الوجود عنده وعند غيره من الصوفية مفهوم الحلول والاتحاد، وأنه افتراء أشاعوه عنهم وهم منه براء، فيقول:

أبغضـــتها مني العـــدا بعيـــون هـــي مـــا بـــين جفـــنهم والســـواد
قـــذفتهم عنهـــا بـــوهم حلـــولٍ صـــوَّروه بهـــم ووهـــم اتحـــاد
وأشـــاعوه فـــي اعتقـــاد رجـــال ربهـــم عنـــدهم لبالمرصـــاد

وهذه المعاني كلها إشارات إلى وحدة الوجود على الحقيقة وتفرد الله الموجد بها، وإنما هي في خلقه تجليات وجوده، فهي حادثة طارئة ومستمرة بوجوده الأزلي الأبدي، منتهية بقهره، فلا حقيقة لها، وإنما الوجود الأوحد هو وجوده سبحانه. وأحيانا يصرح بلفظها، ويشرح معناها عنده، كما في قوله:

كـــن عارفـــا بوحـــدة الوجـــود وقامعـــــاً بكثـــرة الموجـــود
وميـــز الحـــادث مـــن قـــديم وخلـــص الثابـــت مـــن مفقـــود
واحـــذر مـــن التبـــاس مـــن تجلَّـــى بغيـــره فـــي حالـــة الشـــهود
فوحـــدة الوجـــود فـــي اصـــطلاحنا كنايـــة عـــن رؤيـــة الـــودود
بـــالحس والـــذوق الصـــحيح الطـــاهر الطَّهـــور مـــن شـــك ومـــن جحـــود
لا بخيـــال العقـــل والفكـــر ومـــا تـــأتي بـــه طبـــائع الجلـــود
منزهـــــاً مقدســـــاً مســـــبحاً عـــن كـــل والـــد وعـــن مولـــود
وعـــن دخـــول وخـــروج فـــي ســـوى وعـــن جميـــع مقتضـــى الحـــدود
وعـــن كمـــال نحـــن ندريـــه وعـــن نقـــص وعـــن زوال أو نفـــود
وإنمـــا كمالـــــه بمقتضـــى مـــا قالـــه عـــن نفســـه بـــالجود
مـــن زاد عجـــزاً عنـــه زاد علمـــه بـــه مـــدى الصـــدور والـــورود
يـــا أيهـــا النـــاظر بالعقـــل احتـــرز أن تفهـــم المطلـــق بـــالقيود

وفي الأبيات إشارات جليلة، منها قوله: «وخلص الثابت من مفقود» إشارة إلى بينونة الله عن خلقه، فهو سبحانه دائم باق ثابت، كل ما سواه هالك مفقود. وأن رؤية الله عز وجل في الدنيا رؤية قلبية لا رؤية ذات متخيلة بما يصوره العقل من طبائع الأجسام المخلوقة، وأنه منزه عن حلول ودخول في الأجسام أو متحد بها، وكماله سبحانه فوق مستوى الكمال الذي نفهمه في أعرافنا، ليفضي إلى الإشارة إلى قول أبي بكر الصديق، رضي الله عنه: «العجز عن درك الإدراك إدراك»،[71] واللفظ نفسه ورد في بيت للإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، يقول:

العَجـزُ عَـن دَركِ الإِدراكِ إدراكُ وَالبُحـثُ عَـن سِـرِّ ذاتِ السِـرِّ إِشـراكُ[72]

4- وحدة الوجود في نثره:

مر بنا ان الشيخ عبد الغني النابلسي صنف أكثر من ثلاثمئة كتاب ورسالة في علوم شتى، وكان أحدها رسالة بعنوان: «إيضاح المقصود من وحدة الوجود» بين فيها المقصود تبييناً نفى عنه كل غموض، وجلاه بما لا يبقى معه شك في أن المفهوم الصوفي لوحدة الوجود مباين تماماً لمفهوم الفلاسفة، بدأها بمقدمة افتتحها بقوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الموصوف بوحدة الوجود، على ما تعرفه أهل المعاينة والشهود، لا على المعنى الذي عند أهل الإلحاد والزندقة وأهل الإنكار والجحود، لأن كل شيء من جهة نفسه معدوم مفقود، وإنما هو بوجود الله تعالى موجود»،[73] فأشار منذ البداية إلى مصطلح «الشهود» الذي سنمر به، وبيّن أن المراد بـ«وحدة الوجود» معنىً مغايرٌ لما يقصده «أهل الإلحاد والزندقة وأهل الإنكار والجحود»، ثم قال إن غاية كتابه: «تحقيق المراد عند أهل الله تعالى المحققين الأمجاد، وقولهم بأنه لا شيء مع الله تعالى موجود، وبيان صحة هذه المقالة، ونفي ما عداها من ضلالات أهل الغواية والجهالة، والحكم على ما يخالف ذلك بالاستحالة... اعلم أن هذه المسألة قد أكثر فيها العلماء قديماً وحديثاً، وردّها قوم قاصرون محجوبون، وقبِلَها قوم آخرون عارفون محققون، ومن ردها إنما ردّها لعدم فهم معناها عند القائلين بها وتوهّمه منها المعنى الفاسد، فلا التفات لردّه كائناً من كان، لصدّه عن الحق، وإنما رده في حقيقة الأمر واقع على ما فهمه من المعنى الفاسد لا على هذه المسألة؛ فهو الذي صوّر الضلال وردّه، أما القائلون بها فإنهم العلماء المحققون والفضلاء العارفون أهل الكشف والبصيرة الموصوفون بحسن السيرة وصفاء السريرة».[74] فهو يقول إن الذين ردوا هذا المصطلح إنما جاء ردهم على الفهم الفاسد له، ومن هذا الفهم صوروه ضلالاً فردُّوه، فكان ردهم على الفهم الفاسد لا على المعنى المقصود في كلام العلماء المحققين العارفين، ثم يعود لتوكيد فكرة «الشهود» عند القائلين بها، فيقول: «فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان... وبداية طريقهم العمل الصالح... ونهاية علومهم الوصول إلى شهود حضرة القيوم... فلا طريق إلا طريق السادة الأئمة الهداة القادة، ولا قول إلا بوحدة الوجود على المعنى الصحيح الموافق للشهود».[75] ثم يبدأ إيضاح المقصود بهذا المصطلح في الفهم الصحيح، فيقول: «إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى، لا وجود آخر غير الله تعالى، فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي، وأما من جهة الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى، فوجود الله تعالى، ووجودها - الذي هي موجودة بوجوده (سبحانه) - وجود واحد، وهو وجود الله تعالى فقط، وهي لا وجود لها من نفسها أصلاً، وليس المراد بوجودها - الذي هو وجود الله تعالى - عين ذاتها وصورها، بل المراد ما به ذواتها وصورها ثابتة في أعيانها، وما ذلك إلا وجود الله تعالى، بإجماع العقلاء، وأما ذواتها وصورها من حيث هي نفسها - مع قطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده سبحانه - فلا وجود لأعيانها أصلاً».[76] فهو يريد أن يقول إن المعنى المقصود أن كل ما غير الله تعالى مفتقر إلى الله بوجوده، فلولا وجود الله سبحانه لما وُجِد، وهو محفوظ بهذا الوجود في كل لمحة، فلولا إبقاء الله له لما بقي، كما يقال في العلوم المادية إن أصل الشجرة هو البذرة، فلو لم توجد البذرة لما وجدت الشجرة، وقولهم: عناصر الطبيعة الماء والهواء والتراب والنار، فلو لم توجد هذه العناصر لما وُجدت حياة. فكل وجود غير وجود الأصل هو وجودٌ عارضٌ،

حاصلٌ بوجوده، وهو قائم ومستمر بوجود الأصل لا بوجود ذاته، ووجوده ليس وجود الأصل ذاته، وعليه فالوجود الطارئ غير حقيقي، لأن الوجود الحقيقي يَستلزم استغناءه عن غيره في وجوده، والله سبحانه مستغنٍ في وجوده عن وجود غيره، وغيرُهُ مفتقرٌ في وجوده إلى وجوده سبحانه، فلا وجودَ حقيقياً لغير الله تعالى. ويضيف: «أن الوجود الحق (الحقيقي) هو عين ذات الحق تعالى، وهو وجود واحد لا ينقسم ولا يتبعض ولا يتجزأ ولا ينتقل ولا يتغير ولا يتبدل أصلاً، وهو مطلق عن الكيفيات والكميات والأماكن والأزمان والجهات، ولا يُتَصوّر فيه الحلول في شيء؛ إذ ليس معه شيء غيره، ولا يتَّحد مع شيء؛ إذ لا شيء معه، وإنما جميع الأشياء به موجودة، بوجوده - الذي هو عين ذاته - ثابتة مشهودة، وجميع الأشياء - بالنظر إلى ذواتها - مفروضة مقدرة».[77] فـ«وحدة الوجود» عند الشيخ النابلسي، هي شهود بأن الوجود واحد هو وجود الله الواحد الأحد، فهو وجود حقيقي لأنه وجود أزلي لا مبتدأ له ولا بادئ، وأبدي لا نهاية له، أما وجود غيره سبحانه فوجود طارئ قائم به عز وجل وهو الموجِد، لذلك لا يعد وجود غيره وجوداً حقيقياً، وهذا الوجود الحقيقي بائن عن الوجود الحادث في خلقه، لا يتحدان ولا يحل الخالق بالمخلوق.

الفصل الثالث:

1- مقارنة بين وحدة الوجود ووحدة الشهود:

حين رأى علماء الصوفية المعاصرون تكفير الفقهاء وبعض أئمة الصوفية للقائلين بوحدة الوجود، أداروا ظهورهم لها دون أن يكلف أحد نفسه البحث في تراث الشيخ عبد الغني النابلسي الشعري أو النثري، ليستوعب الفكرة ويَقَرَّ في نفسه فهمٌ جلي لهذا المفهوم، ثم يشرحه للناس ويبينه كما بينه الشيخ النابلسي في أجلى صورة وأوضحها، لكن هذا الوعي الصوفي للمعنى عند الكبراء والأولياء جعله الله يقيناً في فكرهم، وهو مرتكز عرفاني عالٍ في مجال التصوف، فلا يمكن تركه، لأنه حقيقة أصيلة لا بد أن يستشعرها العبد في منازل السير إلى الله ومقامات الترقي في مدارجه، فاستبدلوا الألفاظ التي أنكرها السابقون، والتي تلتقي لفظياً مع المصطلح الفلسفي، فقالوا «وحدة الشهود»! ومن هؤلاء الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، رحمه الله، الذ لم يكن يتكلم بوحدة الوجود، ولا يُقِرها، بل وينكرها إنكاراً شديداً، وإنما تكلم بوحدة الشهود، لكنه حين شرح «الحكم العطائية» ووصل إلى قول ابن عطاء: «وهو الآن على ما عليه كان»، جاء بتوضيح جليٍّ، وضرب مثلاً يقرّب الفكرة من الأذهان، فقال: «يجب أن نتساءل: أتشترك المخلوقات التي نراها مع الله عز وجل في صفة الوجود؟ لا تستطيع أن تقول في الجواب: نعم، إلا إن استطعت أن تقول، عن الطفل الصغير الذي يوقفه والده على قدميه بيديه؛ إذ يمسكه بهما: إنه يشترك مع والده في صفة الوقوف على القدمين! إن من الأمور البدهية أن الطفل في هذه الحال إنما يقف على قدميه بإيقاف والده له، فهو ما دام يمسكه بيده، يشدّه إلى الأعلى، يظهر بمظهر الواقف كأبيه، فإذا تركه خرّ واقعاً على الأرض، إذاً فوقوفه متحقق بأبيه، لا مع أبيه. وكم بين العبارتين من الفرق الشاسع الكبير! فكذلكم المخلوق بالنسبة للخالق، إنّ الله هو الذي أمدّه بصفة الوجود ابتداء، وهو الذي يمتعه بهذه الصفة دواماً، أي إن استمرار وجود المخلوق - أياً كان - باستمرار إمداد الله له بالوجود لحظة فلحظة، فلو تخلّى الله عنه فلسوف يتحول في اللحظة ذاتها إلى هلاك وعدم... فكيف يكون المخلوق شريكاً مع خالقه في صفة لا

يملك أن يستبقيها عنده لحظة واحدة؟ ومن هنا قال رسول الله ﷺ: ﴿أصْدَقُ كَلِمَةٍ قالَها الشَّاعِرُ، كَلِمَةُ لَبِيدٍ: أَلا كُلُّ شَيءٍ ما خَلا اللَّهَ باطِلٌ﴾،[78] أي كل شيء ما خلا الله في حكم المعدوم، وليس بينه وبين أن يتبين لك هلاكه وبطلانه، سوى أن يتخلّى الله عنه، أي سوى أن ينتهي الإمساك الذي عبرّ عنه بيان الله بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّماواتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا﴾ ،[79] ولا يتحقق العبد بتوحيد الله عز وجل، إلاّ إن أدرك الحقيقة التي يقولها ابن عطاء الله بيقينه العقلي؛ وهي أنه ليس مع الله أي موجود، لا اليوم، ولا من قبلُ، ولا من بعدُ، ثم اصطبغ وجدانه بهذا المعنى التربوي. وملاك هذا الأمر أن تكون على بينة من الفرق بين الوجود مع الله، وهو باطل ومستحيل، وبين الوجود بالله وهو ثابت وحق».[80] ولو دققنا في بيان الشيخ عبد الغني النابلسي لمعنى «وحدة الوجود» وقارنا بينه وبين بيان الشيخ البوطي لمعنى «وحدة الشهود» لوجدنا أن الأمر واحد، وإنما هو اختلاف الألفاظ فحسب، وهذا دليل على أن البوطي فهم «وحدة الوجود» على أنها «وحدة الشهود»، فقد شرح «وحدة الشهود» بالفهم نفسه الذي شرح فيه النابلسي «وحدة الوجود»، ما يؤكد أن معنى المصطلحين واحد.

2- الخاتمة والنتائج

بعد هذه الرحلة في النتاج الفكري للشيخ عبد الغني النابلسي، شعراً ونثراً، وتناوُلِنا لفهم الأطراف كلها لمصطلح «وحدة الوجود» يتبين لنا:

1- أن مصطلح «وحدة الوجود» عند الصوفية له معنى مختلف عما عند الفلاسفة وأهل الكلام وأصحاب الفرق الضالة، فهي في فهم الصوفية أن الوجود الحق واحد، هو لله الواحد الأحد، وكل ما غير الله عَرَضٌ حادث ووجوده طارئ، فوجوده قائم بالله لا مع الله، وهذا الوجود مفتقر إلى الله تعالى ولا يقوم بنفسه، فلا يعد وجوداً حقيقياً، أما الله سبحانه فوجوده قائم بنفسه مستغنٍ عن غيره، فلا الخالق عين المخلوق ولا العكس، ولا اتحاد ولا حلول.

2- بسبب إنكار بعض أئمة الصوفية لمفهوم «وحدة الوجود» المطلقة التي تفضي إلى القول بالوحدة أو الاتحاد أو الحلول، والهجمة الشرسة، التي شنها ابن تيمية على القائلين بوحدة الوجود، نتيجة الفهم الخاطئ لها وحملها على مفهوم المصطلح ذاته عند الفلاسفة والفرق الضالة، تهرّب من جاء بعدهم من الصوفية المعاصرين من مصطلح «وحدة الوجود» إلى مصطلح «وحدة الشهود»، وهما بمعنى واحد.

3- حين شرح مفهوم وحدة الشهود أعلم القائلين به، وهو الشيخ البوطي، فإنه لم يختلف عن شرح الشيخ النابلسي لوحدة الوجود، وبذلك يتبين لنا أن المصطلحين اسمان لمسمى واحد، يتناول وجود الخالق ووجود المخلوق، ويقارن بينهما، ليصل إلى الاختلاف الكبير بين الوجود الأزلي الأبدي، وبين الوجود الحادث الهالك، وأن الثاني قائم بالأول محتاج إليه في وجوده واستمراره، مفتقر إليه في كل أحواله، وهالك بقضائه. والمؤمن يتعلق بالوجود الباقي، وهو الله سبحانه، ولا يتعلق بالهالك وهو كل ما سوى الله عز وجل، سواء أسمي وحدة وجود أم وحدة شهود، فلا مشاحة في الاصطلاح.

4- ظل مفهوم وحدة الوجود غامضاً عند كثير من الصوفية والفقهاء، ويختلط عند بعضهم بالفهم الفلسفي، حتى جاء عبد الغني النابلسي فجلاه في أوضح صورة، وبين أنه هو التوحيد الحقيقي لله عز وجل، فلا فرق بين أن تقول: لا أشهد وجوداً حقيقياً لغير الله عز وجل، وأن تقول: لا وجود حقيقياً لغير الله عز وجل.

5- بما أوضح عبد الغني النابلسي من دلالة مصطلح وحدة الوجود في فهم الصوفية، وبُعدِه عن مفهوم الفلاسفة والباطنية، وأنه من الإسلام، بدليل قول النبي ﷺ: ﴿أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قالَها الشَّاعِرُ، كَلِمَةُ لَبِيدٍ: أَلا كُلُّ شَيءٍ ما خَلا اللَّهَ باطِلٌ﴾، يسقط عن القائلين بوحدة الوجود تكفير من كفّرهم.

6- أن ما سبق بيانه يستوجب تصحيح نظرة السلفية المعاصرة إلى التصوف بوصفه تياراً إسلامياً تعبدياً يقوم على تزكية النفس وإفراد الله بحقيقة الوجود الأزلي الأبدي، ولا يعتقد أهله باتحاد أو حلول، ومن قال بذلك فليس من أهل الإسلام.

تم بحمد الله

هوامش وإحالات المقال

[1] سورة القصص: 68.

[2] الراوي أبو بكرة نفيع بن الحارث، مجمع الزوائد ج10، ص140، وأخرجه أبو داود برقم5090، وأحمد برقم 20430. (موقع الدرر السنية).

[3] تنبئة الغبي بتبرئة ابن عربي، السيوطي، ص7. وتنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي، السيوطي، ص21.

[4] اللمع، الطوسي ص 42 - 43. و«الفتوحات الإلهية» ابن عجيبة الحسني ص53.

[5] معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص314.

[6] من ذلك: معجم اصطلاحات الصوفية، لعبد الرزاق الكاشاني، وقاموس المصطلحات الصوفية لأيمن حمدي، ومعجم مصطلحات الصوفية، لعبد المنعم الحفني، وغيرها.

[7] المنجد في اللغة والأعلام، ص890، مادة (وَحَدَ).

[8] لسان العرب، مادة (وَحَدَ).

[9] المنجد في اللغة والأعلام، عدد من المؤلفين، مادة (وحد).

[10] المستدرك على الصحيحين، الحاكم، ج4، ص413.

[11] معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، وحامد صادق قنيبي، مادة وحد.

[12] مقاييس اللغة، ابن فارس القزويني، مادة (وحد).

[13] لسان العرب، ابن منظور، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي، مادة (وحد).

[14] المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ٨٥٧.

[15] معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر.

[16] المصدر السابق.

[17] المطالب العالية من العلم الإلهي، لفخر الدين الرازي، ج1، ص134.

[18] المصدر السابق.

[19] وحدة الوجود عند ابن عربي، نجيب البكوشي، الأكاديمية الدولية للدراسات الصوفية والعرفانية.

[20] بدء العلقة بلبس الخرقة، ابن المبرد الحنبلي، ص48.

[21] جامع الرسائل، ابن تيمية الحراني، ج1، ص167.

[22] مصرع التصوف: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، برهان الدين البقاعي، ص18.

[23] بلوغ المرام، لابن حجر العسقلاني، 438، الموسوعة الحديثية.

[24] صحيح البخاري، برقم 6502.

[25] صحيح البخاري، برقم: 16.

[26] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج11، ص5 - 6.

[27] سورة فاطر: 141.

[28] الحكم الرفاعية، أحمد الرفاعي، الحكمة 7، ص8.

[29] المصدر السابق، الحكمة 60، ص14.

[30] البرهان المؤيد، أحمد الرفاعي، ص31.

[31] ملف الصوفية، لقاء مع الشيخ يوسف الرفاعي، صحيفة الوطن الكويتية، العدد رقم 11135 / 05581 – السنة 46، يوم الثلاثاء 4 محرم 1428هـ، الموافق 23 كانون الثاني (يناير) 2007.

[32] مراحل السالكين، الرواس محمد مهدي الصيادي، ص112.

[33] العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تقي الدين الفاسي، ج2، ص293.

[34] تنبئة الغبي بتبرئة ابن عربي، السيوطي، ص5 – 6، وتنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي، للسيوطي، ص17 – 18.

[35] المصدر السابق، ص6، وتنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي، للسيوطي، ص20.

[36] المصدر نفسه، ص7. وتنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي، للسيوطي، ص21.

[37] سورة آل عمران: 7.

[38] سورة النجم: 3- 4.

[39] سنن الترمذي: 2967.

[40] سورة آل عمران: 7.

[41] تنبئة الغبي بتبرئة ابن عربي، السيوطي، ص7. وتنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي، للسيوطي، ص21.

[42] الحكم الرفاعية، أحمد الرفاعي، الحكمة 85.

[43] المصدر السابق، الحكمة 146.

[44] الحكم الرفاعية، أحمد الرفاعي، الحكمة 167.

[45] البرهان المؤيد، أحمد الرفاعي، ص26.

[46] المقاصد الحسنة، السخاوي، برقم: 815.

[47] محاضرات عن الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث، جمال الدين الشيال، الفصل الرابع، الشيخ عبد الغني النابلسي. ص129 –132.

[48] الأعلام، الزركلي ج، ص٣٢ – ٣٣.

[49] خزائن الكتب في دمشق وضواحيها، حبيب الزيات، ص٣٩ – ٤٢ – ٥٢ – ٥٨.

[50] سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل المرادي، ج3. ص30 – 38.

[51] التصوف بين الحقيقة والادعاء، ابتسام إبراهيم بيضون، حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة، العدد 33، 2020 – 2021م، ص376.

[52] المصدر السابق، هامش ص375.

[53] هذه العبارة المنسوبة إلى «صاحب المعروضات المزبورة» تكررت في عدد من البحوث والمقالات في الموضوع ذاته، ولم يبين أحد اسم المؤلف ولا أشار إلى الكتاب أهو مخطوط أم مطبوع، أو إلى مكان وجوده، وبحثت عن الكتاب وعن اسم مؤلفه فلم أجد لهما أثراً.

[54] سورة الأعراف: 172.

[55] سورة فاطر: 41.

[56] رواه أحمد في مسنده، وابن ماجه والبيهقي، وصححه الترمذي في موضع، وحسنه في آخر، وحسنه الذهبي. (موسوعة الدرر السنية).

[57] الحكم العطائية، ابن عطاء الله السكندري، الحكمة 141، ص129.

[58] محاضرات عن الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث، جمال الدين الشيال، الفصل الرابع، الشيخ عبد الغني النابلسي، ص131.

[59] مر بهامش 56.

[60] سورة القصص: 88.

[61] سورة الأعراف: 143.

[62] سورة الواقعة: 16.

[63] سورة الأنعام: 18.

[64] سورة الحديد: 3.

[65] سورة فاطر: 141.

[66] النوافح العطرة، محمد جار الله الصعدي، برقم 58. (موسوعة الدرر السنية).

[67] لا علاقة للكناية هنا في قوله «بيت عزة» ببيت العزة الوارد في الحديث عن ابن عباس أنه قال: «فُصِلَ الْقُرْآنُ مِنَ الذِّكْرِ، فَوُضِعَ فِي بَيْتِ الْعِزَّةِ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَجَعَلَ جِبْرِيلُ عليه السلام يَنْزِلُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ يُرَتِّلُهُ تَرْتِيلًا» (المستدرك على الصحيحين، الحاكم، برقم 2921)، فهذا الخبر عن القرآن الكريم، والله عز وجل أعظم من أن يكون في بيت، ولذلك جاء الشاعر به نكرة فقال «في بيت عزة» ولم يقل: «في بيت العزة»، فيتوهم المتلقي لله حداً أو أن يكون محصوراً في شيء.

[68] عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: ﴿سمعت رسول الله ﷺ يقول: الأبدالُ يكونونَ بالشَّام وهم أربعونَ رجلًا كلَّما مات رجلٌ أبدل الله مكانه رجلًا يُستَسقَى بهمُ الغيثُ وينتَصَرُ بهم على الأعداءِ ويصرَفُ عنْ أهلِ الشَّامِ بهمُ العذابُ﴾. البداية والنهاية، ابن كثير، ج6، ص227. (موسوعة الدرر السنية).

[69] سورة البقرة: 118.

[70] سورة الأنعام: 95 – 99.

[71] تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين الزركشي، ج4، ص643.

[72] ديوان الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه. ص117.

[73] إيضاح المقصود من وحدة الوجود، عبد الغني النابلسي، ص6. وفي المخطوط ص1.

[74] المصدر السابق، ص6 - 7. وفي المخطوط ص1- 2.

[75] إيضاح المقصود من وحدة الوجود، عبد الغني النابلسي، ص7، وفي المخطوط ص3 – 4.

[76] المصدر السابق، ص8، وفي المخطوط ص4 - 5.

[77] المصدر نفسه، ص13، وفي المخطوط ص10.

[78] صحيح البخاري، برقم: 3841.

[79] سورة فاطر: 41.

[80] الحكم العطائية شرح وتحليل، محمد سعيد رمضان البوطي، ج2، ص96، 97.

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم، مصحف المدينة المنورة، برواية حفص عن عاصم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، بلا تاريخ.

2- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة المنورة، بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالسعودية، 1425هـ - 2004م.

3- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، جامع الرسائل، ت: محمد رشاد سالم، ط1، دار العطاء، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، الرياض، السعودية.

4- ابن المبرد الحنبلي، الحافظ جمال الدين يوسف بن بدر الدين حسن بن عبد الهادي، لبس الخرقة في السلوك الصوفي، مجموعة رسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، من دون تاريخ.

5- ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، ت: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر القاهرة، مصر، بلا تاريخ.

6- ابن عطاء الله السكندري، أحمد بن محمد بن عبد الكريم، الحكم العطائية، ت: أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، 1432هـ - 2012م.

7- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أمير المؤمنين في الحديث الشريف، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية).

8- البقاعي، برهان الدين مصرع التصوف: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، ت: عبد الرحمن الوكيل، بلا اسم دار نشر ولا تاريخ.

9- البكوشي، نجيب، وحدة الوجود عند ابن عربي، الأكاديمية الدولية للدراسات الصوفية والعرفانية، مجاز تحت علم وخبر رقم ٢٩/٢٤ من المجلس الوطني للإعلام المرئي والمسموع - الجمهورية اللبنانية) أكاديميا للتصوُّف والعرفان .2023 /1/ 23 (sufirfan م https://sufirfan.org/?p=9623 :

10- البوطي، محمد سعيد رمضان، الحكم العطائية شرح وتحليل، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، 1424هـ - 2003م.

11- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي وهو الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1998م.

12- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

13- الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، ت: أحمد حجازي السَّقّا، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1407هـ - 1987م.

14- الراغب الأصفهانى، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، ط1، دار القلم، والدار الشامية، دمشق، سورية، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.

15- الرفاعي، أحمد بن رفاعة الحسيني، البرهان المؤيد، ت: عبد الغني نكه مي، طبعة منقحة، بلا اسم دار نشر ولا تاريخ، وذكر أن الطبع مقابلة على مطبوعة المطبعة العلمية بحلب، 1352هـ، وغيرها من المطبوعات.

16- الرفاعي، أحمد بن رفاعة الحسيني، الحكم الرفاعية، ت: عبد الغني نكه مي، بلا اسم دار نشر ولا تاريخ.

17- الرواس، بهاء الدين محمد مهدي الصيادي الحسيني، مراحل السالكين، ت: أحمد رمزه بن حمود جحا، دار البيروتي، دمشق، سورية، بلا تاريخ.

18- الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ت: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، ط1، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة، مصر، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

19- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين 2002م، نسخة المكتبة الشاملة موافقة للمطبوع.

20- الزيات، حبيب، خزائن الكتب في دمشق وضواحيها: في أربعة أجزاء: دمشق وصيدنايا ومعلولا ويبرود، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، بلا تاريخ طباعة.

21- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تنبئة الغبي بتبرئة ابن عربي، المكتبة الشاملة الذهبية، بلا تاريخ.

22- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي، ت: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، المطبعة النموذجية، القاهرة، مصر، 1990م.

23- الطوسي، أبو نصر السراج عبد الله بن علي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، 1380هـ - 1960م.

24- الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، ت: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998م.

25- المرادي، محمد خليل، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ط3، دار ابن حزم – دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، 1408هـ - 1988م.

26- النابلسي، عبد الغني، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ت: عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، سورية، 1389هـ - 199م.

27- النابلسي، عبد الغني، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، مخطوطة عربية جماعية بخط اليد، متوفرة صورة منها في موقع المركز الرقمي Smling der Statsubltech في برلين:

http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00006DB300000000

28- بيضون، ابتسام إبراهيم، التصوف بين الحقيقة والادعاء، حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة، العدد 33، 2020 – 2021م.

29- محاضرات عن الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث، جمال الدين الشيال، الفصل الرابع، الشيخ عبد الغني النابلسي. ص129 –132. مؤسسة هنداوي، يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، 2019م.

الدواوين:

30- ديوان الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ط3، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1426هـ - 2005م.

31- ديوان عبد الغني النابلسي، جامع الكتب الإسلامية، مشروع علمي شامل ومتكامل لخدمة الباحثين وطلبة العلم: https://ketabonline.com/ar/books/66843/read?part=1&page=21&index=2875153

الموسوعات:

32- موسوعة الدرر السنية، بإدارة علوي بن عبد القادر السقاف: https://www.dorar.net

المعجمات:

33- المنجد في اللغة والأعلام، عدد من المؤلفين، ط43، دار المشرق، بيروت، لبنان، 2008م.

34- القاموس المحيط، الفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، ط8، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

35- لسان العرب، ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، ط3، دار صادر – بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ

36- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، تموز (يوليو) 2006م.

37- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، ط1، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1429هـ - 2008م.

38- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، وحامد صادق قنيبي، ط2، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

39- مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .